San Justino, mártir y filósofo. Nacido de padres gentiles, a comienzos del siglo II, y muerto en Roma hacia el 165. Desde joven se interesó por la búsqueda de la sabiduría. Esta búsqueda hizo de Justino un peregrino filosófico. Pasando por los estoicos (*Diál.* 2,3) y platónicos (2,6), decía de sí mismo: *mi alma me seguía bullendo por oír lo peculiar y más excelente en la filosofía* (2,4). Esta búsqueda vino a hallar su respuesta en un misterioso encuentro, en la playa, con un anciano que le introdujo a la verdadera filosofía, la de los profetas y amigos de Cristo. Abrazando la fe cristiana, Justino se vistió el *pallium*, manto usado por los filósofos griegos, y viajó en calidad de predicador ambulante, entrando en Roma durante el reinado de Antonino Pío (138-161). [1] Probablemente a Justino le sonaría extraña la división que hacemos con relación a sus apelativos: mártir y filósofo. La verdadera filosofía, por encima de toda la demostración, es μαρτιρία de la δύναμιν λογικήν de Dios. (7,1-2) Así, para Justino, su oficio filosófico era ya su martirio, pues consistía en dar testimonio de la verdad.

Eusebio (*h.e.* 4, 18, 2-6) enumera un largo catálogo de obras de Justino, de las que se conservan sólo tres, compuestas en Roma entre los años 150 y 160. Se trata de dos, *Apologiae* y el *Dialogus cum Triphone Iudaeo*.[2] Sobre esta última obra se detendrá nuestro ejercicio teológico. En el *Diálogo* se recorre una conversación entre Justino y un pequeño público de judíos encabezados por su maestro *Trifón*. Si la parte inicial del texto (1-9) apunta hacia la verdad cristiana cómo la autentica δυνάμις que debería conducir la filosofía, la continuación del Diálogo consiste en una demostración de que dicha verdad cristiana está en coherencia con su herencia veterotestamentaria. "La primera parte del cuerpo principal de la obra (9-47) explica el concepto que tienen los cristianos del Antiguo Testamento. La ley mosaica tuvo su validez sólo por cierto tiempo. El cristianismo es la Ley nueva y eterna para toda la humanidad. La segunda parte (48-108) justifica la adoración de Cristo como Dios. La tercera (109-142) prueba que las naciones que creen en Cristo y siguen su Ley representan al nuevo Israel y al verdadero pueblo escogido de Dios."[3]

En este estudio de la obra, nos detendremos en la sección 50-65 y 128-129. El tema que guiará nuestro estudio será la *generación del Logos* cuanto a: 1) la fundamentación de su divinidad; 2) la función de las analogías utilizadas para hablar su generación; 3) su relación con el Padre. Es relevante notar que todas las conversaciones en este Diálogo tienen lugar durante paseos o caminatas. Cf. 1,1; 3,1. [4] El misterioso diálogo entre Justino y el anciano, testimonia acerca de su conversión a la filosofía de Cristo. Su presentación en la estructura total del Diálogo tiene una función indeleble para la argumentación que se sigue: *por ella se fijan los criterios epistemológicos de su*

---

[1] VICIANO, Albert, *Patrología*, EDICEP, Valencia 2001, 60.

[2] *Ibídem*.

[3] QUASTEN, I., *Patrología*, BAC, Madrid 1961, 196.

[4] Curiosamente, el verbo utilizado para pasearse es περιπατουντί, participio del verbo que da origen al nombre de la escuela peripatética. Además de su significado inmediato, esta palabra puede significar argumentación mientras uno camina o Academia. El verbo utilizado para hablar de la marcha hacia el lugar solitario, donde empieza el diálogo con el anciano, es el aoristo *επορευόμην*. Su significado es seguir el camino en que se entró, seguir su camino, separarse de la vida cotidiana, ponerse a seguir alguien o algo, ordenar la vida. Literariamente somos puestos en camino argumentativo, camino que es interrumpido por una analepsis sobre una marcha de conversión, y volvemos a la argumentación anterior. La interacción de estas dos formas de caminar es importante en el transcurso del texto: 1) porque la fe y la razón no se ejercitan fuera de un ámbito vital; 2) porque ambas se hacen en un diálogo; 3) porque, más allá del camino argumentativo de los filósofos, hay un camino más elemental. Esto nos pone a par, por un lado, de la interactuación entre razonamiento filosófico sobre la verdad y búsqueda de ordenación de la vida interior con relación a la verdad, o sea la interactuación entre *ratio et fides*. Por otro lado, la analepsis de las secciones 3-9, no son sencillamente un testimonio personal. Tienen un peso epistemológico que nos ayudará a entender su exposición de la generación de Logos.

teología del Logos. Su epistemología se define por el público a quien habla: paganos y judíos. A los primeros intenta convencer de la unicidad de Dios y a los segundos de la posibilidad de una pluralidad en el Dios uno. Esta doble orientación se concreta de la siguiente forma: 1) sólo puede haber una realidad increada, a partir de la cual todo subsiste, de la cual el alma vive y puede conocer (*monoteísmo*)[5]; 2) tal como ocurrió con los profetas, sólo el Espíritu Santo hace ver y oír la verdad de la manifestación de Dios en Cristo (*pluralidad de agentes en la Teofanía*).[6]

Desde un punto de vista semántico, se puede ver la importancia de la επιστήμεν por su triple repetición entre las secciones 3 y 9. Dentro de este ámbito epistemológico se despliega una oposición entre dos dinámicas, palabra que se repite siete veces entre las secciones 3 y 9. Esta oposición de dinámicas es más clara en el punto 7,3. Por un lado, la δυνάμις por la cual los profetas glorifican a Dios y anuncian a su hijo. Por otro, la δυνάμις por la cual los falsos profetas glorifican el error y espantan a los hombres. Así, los filósofos deberían conocer la δυνάμις[7] de la cual participan los profetas (7,1), porque su conocimiento está por encima de toda demostración (7,2).

En cuanto al estilo literario, todo el diálogo con el anciano se da en el género de la mayéutica, en el cual las ideas pre-concebidas de Justino son refutadas para que algo nuevo pueda nacer en él (*un fuego se encendía en mi*). Sin embargo, la mayéutica sale reformulada, en el sentido de que Cristo no es una reminiscencia sino una realidad objetiva-histórica que, encontrada, enciende un fuego[8] en Justino (8,1). En mi entendimiento, este desencuentro entre el pensamiento griego y el de Justino encuentra su raíz en la fidelidad de Justino al *λογος σαρξ εγενετο* del Prólogo de Juan.

Como vemos, esta concienzuda base epistemológica supone gran variedad de interlocutores, más allá del judío Trifón. Expuesta esta base, entraremos en el análisis del texto propiamente dicho para, al final, valorar su contenido con base en el contexto histórico que se despliega de su fundamento epistemológico. Finalmente lo analizaremos a la luz de la teología trinitaria actual.

---

[5] Justino afirma que el alma tiene potencia para conocer a Dios por su propio dinamismo, como lo demuestra la teoría de la transmigración. (4,3-5) El anciano refuta esta teoría argumentando que: si el conocimiento del alma de los filósofos y de las bestias es olvidado por los primeros y no aprovecha a los segundas a la hora de su reencarnación, entonces esta explicación no puede ser válida. (4,5-7) Cuanto a la doctrina del mundo increado, Justino y el anciano están de acuerdo en no creer en ella. Sin embargo Justino defiende la teoría del *Timeo* de Platón, que argumenta que el mundo creado no se disolverá por designio de Dios. (4,1) El anciano contrapone a estas dos tesis, que presuponen el conocimiento por dinamismo propio del alma, una intuición sobre el increado y sobre sobre la doctrina de la participación. Sobre el increado, salvaguarda la diferencia entre Dios y todo lo creado, desvinculándose así de toda la teoría que defiende la eternidad del creado. Sobre la participación, exponiendo que el alma no es vida sino que tiene vida, afirma que el alma vive-conoce porque participa de un *espíritu vivificante.* (6,1)

[6] En el plan de la relación *fides et ratio*, los argumentos contraponen dialécticamente una inteligencia auto referencial y una inteligencia que se abre al mismo espíritu que la hace vivir. Consecuentemente, el texto afirma que la filosofía sólo lleva al verdadero conocimiento si la inteligencia se abre al mismo Espíritu. El dilema epistemológico, presentado en 3,6, entre oír para aprender o experimentar para aprender, es resuelto en la participación espiritual de los profetas. Su participación, en la δυνάμις del Espíritu, resulta en escucha (aprender) y visión (experimentar) de todo lo que se refiere a Cristo.

[7] En la sección 61,1-2, la generación del Logos es descrita cómo la acción de Dios en poner fuera de sí un poder racional. En griego, el poder racional corresponde en el léxico de Justino a la δύναμιν λογικήν. El hecho de que la δύναμις del Espíritu Santo apunte para el Λογος engendrado por el Padre, pone más de manifiesto cómo no se puede entender bien la generación del Λογος sin la base epistemológica que nos dan las secciones 1-9. Más aún, esta conjunción de δύναμις y Λογος ocurre exclusivamente en el Padre. Esta manifiesta el carácter teofánico de la revelación, bien como la centralidad del Padre en la economía.

[8] Este encender un fuego no es trivial para Justino, ya que es la imagen que él usa para hablar de la generación del Logos de la parte de Dios. Esto está en completa sintonía con la formulación del Prólogo de Juan sobre los que, por la fe, nacen de Dios.

DIÁLOGO 50-65, 128-129

TEXTO	ANÁLISIS TEXTUAL	LOGOS
1) Divinidad del Logos	* Antes de exponer su doctrina sobre la generación eterna del Logos, Justino expone a Trifón el testimonio profético que le permite llegar a la demostración monoteísta de que "hay otro Dios fuera del Creador del universo" (50,1). Primeramente presenta cómo las Escrituras predicen la salvación en la persona de Cristo (50-54). Sólo después nos habla de la divinidad de este Salvador, como agente de la manifestación de Dios antes de la Creación y de su encarnación (55-59). * Su afirmación de que hay pluralidad en Dios supone la concepción judía de que nadie jamás ha visto al Creador de todas las cosas (60,2). Sin embargo, si de acuerdo con Moisés, Abrahán y Jacob lo han visto, es porque hay otro que es imagen visible del Dios invisible. Esta doctrina está también asumida por Juan (Jn 1,18) y Pablo (Col 1,15).	* Testimonio Profético de la Salvación – 1) cómo Isaías (Is 40,1-17) predijo la venida del Bautista, aquél que dio testimonio de Jesús (51,1); 2) cómo Jacob predijo las dos venidas[9] de Cristo (Gen 49,8-12); 3) cómo el mismo Jacob, en el texto ya mencionado, profetizó que del sangre de Cristo se podrá esperar la salvación, pues nasció por virtud divina (54). * Testimonio Profético de la Divinidad – el Dios que apareció a Abrahán (56: Gen 18,1-10; 19,1-25), a Jacob (58: Gen 31,10-13; 32,22-30; 35,6-10) y a Moisés (59,1: Éx 3) es: α) *Numéricamente otro e igualmente Dios:* testimonio de David en los Salmos 109,1 y 44,8. β) *Numéricamente otro e idéntico en el sentir y pensar*: en la destrucción de Gomorra, un Señor actúa en la tierra al servicio de otro que está en el Cielo. * Este que tiene nombres distintos (Ángel, Dios, Señor, Varón, Hombre) es Cristo (59,1). "Todas esas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrada por el Padre" (61,1).
2) Generación (*generación eterna*)[10]	* Para hablar de la generación del Logos (61,2), Justino no se detiene en el vocablo de Filón προφέρω, sino que reformula el concepto con el término προβάλλω. Ambos significan *traer para fuera, emitir*. El término προβάλλω no es un correlato directo del προφέρω de Filón. προβάλλω es un	* La generación del Logos es una emisión desde la esencia de Dios, no desde la nada. Esto lo distingue de todo lo creado. * A la hora de analizar la analogía entre la generación eterna del Logos y la emisión de una palabra, hay que resaltar dos aclaraciones hechas por Justino: 1) que la palabra emitida no disminuye la razón que hay en nosotros al emitirla;[11] 2) cuando un fuego se enciende de

[9] La primera venida se refiere a la entrada de Jesús en Jerusalén, también atestiguada por Zac 9,9. La segunda venida se refiere a la expectación universal de la parusía (52-53).

[10] La doble analogía sobre la generación expone las relaciones entre Dios Padre y el Logos. La relación con el Espíritu es más compleja. Como mencionamos arriba, el Espíritu es mencionado como aquel en quien participan los filósofos y amigos de Cristo. (7,1-3) A la hora de hablar de la generación eterna, el acto de generar hace coincidir en el Padre la δύναμιν λογικήν. Pero, si por propiedad el λογικήν se debe de referir al Logos, ¿a quién se refiere el δύναμιν? Habitualmente la δύναμις es atribuida a la actividad del Logos, en cuanto que potencia verbal/racional. Entonces ¿cuál sería la función del Espíritu? No será aquí el lugar para resolver esta incertidumbre, pero queda claro que la δύναμις, que los profetas reciben por el Espíritu Santo, es común al Padre y al Hijo como razón común. Esto nos permite ver cómo los posteriores desarrollos sobre la doctrina sobre el Espíritu, como la relación entre el Padre y el Hijo, son permitidos y potenciados por esta visión.

[11] "Pone el acento en que no hay disminución en el que engendra a causa de lo engendrado. No se trata de una prolación física o material, sino espiritual, no es una separación en partes, la palabra proferida expresa la integridad de la perfección contenida en el verbo interior" *en* FÉLIX, Viviana Laura, "La Cristología Del Logos En Justino Mártir", Primero Congreso Internacional De Estudios Patrísticos, Universidad Católica De Argentina, Agosto 2012, Web. 10 Mayo 2015, 3-4.

	aoristo subjetivo, usado para referirse a una vida íntima en Dios (περιχώρησις), análoga al εις τόν κόλπον τοϋ πατρός del Prólogo de Juan (v. 18). * Testimonio Bíblico para la generación del Logos: Prov 8,21-36 (generación de la Sabiduria); Gen 1,26-28; 3,22 (plurales divinos).	otro, no se disminuye aquel del que se tomó la llama.[12] La primera aclaración está más en función del Padre, que del Logos. El Padre no pierde divinidad o unidad en engendrar otro, numéricamente distinto. Esta aclaración ubica la argumentación en suelo judío, pues intenta aclarar cómo la pluralidad no es contraria a la unidad de Dios. La segunda aclaración complementa la primera que podría ser interpretada en clave modalista. Así se subraya que el Logos es otro fuego, idéntico en perfección al que lo origina.
3) Relación entre el Padre y el Logos	* En la sección 62,4, Justino concluye anclando la generación del Logos con su anterioridad a la Creación: *emitido realmente del Padre, estaba con Él antes de todas las criaturas y con ese conversaba el Padre*.	* La relación entre el Logos y el Padre se caracteriza por ser eterna y dialogal. (62,4) Sin embargo, el Logos está al servicio de la voluntad del Padre (61,1), pero esto no es una señal evidente de subordinacionismo, dado que el Padre comparte su Gloria con el Logos (65,3.7). El equilibrio entre relación dialogal y de servicio, se encuentra en la afirmación: "[el Logos] se llama Palabra, porque lleva a los hombres lo que el Padre les habla" (128,2). La distinción entre ambos es relativa a la procedencia, pues el Padre no tiene origen, y de número (62,2). * Para defender la fe del modalismo, Justino afirma más de una vez que el Logos es numéricamente otro. Es curioso notar como la imagen del sol y del rayo, considerada como una herencia Patrística y particularmente asociada a Tertuliano, es claramente declarada como insuficiente por Justino: "no es sólo distinto por el nombre, como la luz del sol, sino numéricamente otra" (128,4).

Siguiendo la esquematización que terminamos de hacer, la primera parte trata de la inmediata relación de consustancialidad entre el Padre y el Hijo, la segunda introduce la temática de la diferencia numérica con la doble analogía y la tercera articula las dos temáticas de los puntos anteriores: *divinidad y diferencia numérica*. La introducción de la diferencia numérica, en la segunda parte, ocurre en la doble analogía (61,2). La primera analogía se refiere a la emisión de una palabra y la segunda, al encender de un fuego por medio de otro. Si la emisión de una palabra se refiere a la integridad de la perfección existente entre el Padre y el Hijo, la analogía del fuego, subrayando que el Logos posee de modo subsistente las perfecciones del Padre, afirma la diferencia numérica del Logos. Como vemos, la articulación entre *divinidad* y *diferencia numérica*, expuesta en la parte tercera de nuestra tabla, puede ya ser encontrada de forma germinal en la doble analogía, haciendo recaer sobre ella una función central.

Esta función central de la doble analogía se debe al hecho de sintetizar la identidad heterónoma y autónoma del Logos. Es divino porque tiene su fuente en el Padre (emisión), es numéricamente distinto (como un fuego). Si la primera afirma el monoteísmo, reforzando la divinidad común, la segunda afirma la pluralidad en Dios, evitando así una interpretación modalista de la primera analogía. Sin embargo, la referencialidad de ambas analogías recae sobre el Padre. En la analogía de la emisión, lo central no es la palabra engendrada, sino que su emisión no disminuye la razón del que

[12] "Justino rechaza el uso de la analogía del sol y su luz/rayos, usada por otros padres como Tertuliano, Orígenes y Juan Damasceno, por reconocer en ella el riesgo de la interpretación del modalismo monarquianista" *en Ibídem*, 4.

la emite (el Padre). En la analogía del fuego, si el primer objeto de contemplación es el "fuego que se enciende de otro" (Logos), la referencia intencional no deja de ser la afirmación de que el segundo fuego no disminuye aquel del que se tomó la llama (Padre). Más que vincular ostensivamente a Justino al subordinacionismo, hay que leer estas analogías dentro de un esquema de múltiple intencionalidad. Esto significaría que, más que presentanos una teología trinitaria de corte subordinacioncita, nos ofrecen una gramática de la Teofanía que se da en Cristo, con lo cual hay que subrayar lo específico del Logos sin quitar la fontalidad del Padre.

La introducción de la segunda analogía llama la atención por su corte anti modalista. Este corte hace que no vinculemos necesariamente nuestro autor al pensamiento del platonismo medio y del gnosticismo valentiniano. La excesiva vinculación entre la teología del Logos y las escuelas filosóficas griegas, mantiene viva, todavía hoy, la crítica de la teología liberal que acusa a los *apologetas* de distorsión del Cristianismo. No obstante, la investigación actual nos da cuenta de que las culturas judía y helénica han sido mutuamente influidas por Egipto y Babilonia, y que su interacción cultural era ya muy profunda en la época en que Jesús empezó a predicar. Nos sirve de ejemplo el trabajo especulativo de Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús. Según R. Price, el argumento de la desvinculación entre Justino y las filosofías platónica, gnóstica y estoica y el de la interacción cultural entre Israel y Grecia, se pueden mantener conjuntamente. La palabra Λογος, en cuanto que razón interna y semilla de la semejanza con Dios, no era un pensamiento estrictamente filosófico, sino un tema inicialmente estoico que se extendió al ámbito social de la época. Por otro lado, dice Justino que el Λογος "se llama Palabra, porque lleva a los hombres lo que el Padre les habla" (128,2). Por tanto, el termino Λογος, al reutilizar una expresión filosófica, tiene su *raison d'être* en las menciones a la "Palabra de Dios" en el Antiguo Testamento.[13]

Si la observación de R. Price nos lleva a reconocer la proximidad entre el termino Logos y el ámbito judeo-helénico, desde el punto de vista teológico no podemos no mencionar su conexión con el Prólogo de Juan. Confrontaremos aquí la doble analogía de Justino con los vv. 1.9.14 del Prólogo de Juan. Si la doble analogía se sitúa claramente en el ámbito del v. 1 del Prólogo, la absoluta novedad de la segunda analogía está en el hecho de que apunta hacia la economía expresada por Juan en los vv. 9.14. El fuego, más que una imagen anti modalista, es también contigua a la luz (Jn 1,9) que ilumina a todo el hombre. Pero, si el lector del Diálogo sabe que la luz es Cristo (Jn 1,14), entonces la universalidad del hecho salvífico de Jesucristo supone, de la parte de Justino, una atención clara a la articulación joánica de los vv. 1.9.14. Sobre este tema dice E. Gilson:

> We have learned (Jn 1,9), Justin says, that the Word enlightens every man who comes into this world; but we also know, from the same source (Jn 1,14), that the Word is Christ: whence there follows, by strict scriptural reasoning, that even before the coming of Christ, all the philosophers who followed the light of reason (logos) have shared in the light of the Word (Logos), that is, of Christ.[14]

Reconocemos de este análisis sobre la doble analogía (61,2) que: 1) esta tiene un peso central a la hora de entender la identidad del Logos; 2) su construcción interna supone diversas interlocuciones culturales: judeo-helénica, Antiguo Testamento, Prólogo de Juan; 3) para entender la gramática teológica de la analogía es imprescindible suponer la intención teológica del Prólogo joánico.

---

[13] PRICE, R.M., "Helenization and Logos Doctrine in Justin Martyr", *Vigiliae Christianae*, Leiden University [42]1988, 18-23.

[14] GILSON, E., *History of Christian Philosphy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, 13.

Teología Trinitaria

Para terminar, confrontaré las conclusiones de nuestro estudio con dos documentos de la Comisión Teológica Internacional, a fin de valorar la integridad bíblica de la teología trinitaria de Justino, bien como la necesidad de recuperar ciertos puntos de su cristología. Los documentos serán: *1) El pluralismo teológico; 2) El misterio del Hijo de Dios.*

1) *Pluralismo Teológico* | En un tiempo en que la humanidad experimenta una unidad que nunca se dio antes en la historia, las formulaciones dogmáticas son puestas en cuestión por su articulación entre lenguaje y verdad.[15] Por eso, delante de las formulaciones dogmáticas conciliares, la Comisión Teológica Internacional elaboró en 1972 un documento con una serie de proposiciones diciendo, entre otras cosas, que las fórmulas de fe "no comprometen a la Iglesia con una filosofía particular"[16]. Esta proposición procura expresar cómo los dogmas no son tesis que "dogmatizan" una filosofía, sino un producto de una lucha espiritual que anhela responder a "la cuestión de la profundidad de la palabra y hechos de Jesús".[17] Como hemos visto, siguiendo el estudio de R. Price, la teología trinitaria del Logos toma sus significantes del Antiguo Testamento, haciéndolos presentes a la sociedad helénica con expresiones de la cultura corriente. Por oposición a los que le acusan de construir una cristología ontológica, Justino ofrece más bien una justa articulación entre el Logos emitido de Dios y nacido de María. Lo que articula esa doble generación no es el concepto de Ser sino la voluntad del Padre. Con lo cual, la consistencia de su identidad no es la participación en el ser sino la participación en el designio histórico salvífico del Padre. Concluimos, así, que Justino no dogmatiza una filosofía particular.
2) *Misterio de Hijo de Dios* | La declaración de 1972, y su reedición en el 1992, recuerda la necesidad de afirmar la fe en Cristo, apostólicamente recibida, para no reducir su misterio[18]. El texto empieza por subrayar la necesidad de afirmar conjuntamente la encarnación y el misterio de la Santísima Trinidad, para que el misterio del Hijo pueda verdaderamente esclarecer el misterio del hombre. Para eso enuncia, en cuatro secciones, la fe católica sobre la Encarnación y recientes errores con relación a la misma, bien como la fe católica y los recientes errores sobre el misterio de la Trinidad. Al final se refiere a la fiel conservación y exposición de ambos misterios como indisociables, y hace una serie de admoniciones a los Obispos y fieles, entre los cuales se incluyen los teólogos. Así, el texto resalta tres aspectos fundamentales de la cristología: 1) la preexistencia del Verbo; 2) la divinidad de Jesús, el Verbo encarnado; 3) la singularidad de su humanidad.[19] Hemos visto en nuestro análisis que, siempre que Justino se refiere a la identidad del Logos lo hace con referencia al Padre (*directamente*) o a la misión que Él le ha dado (*indirectamente*). Esta constante mención tiene varias ventajas para nuestro tiempo: 1) asegurar mejor la unidad entre la Trinidad y el Verbo encarnado; 2) hacer frente a una cierta lectura marcionita de la Cristología, poniéndola en oposición al Antiguo Testamento[20]; 3) configurar una práctica pastoral centrada en una cristología teofánica más que en un *cristomonismo* donde Cristo, al final, se convierte en un *portador* del logos divino, pero sin consistencia divino-salvífica en su persona.

---

[15] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976, 5-9.
[16] *Ibídem*, 13.
[17] *Ibídem*, 63 y 64.
[18] "El esfuerzo de profundizar en el dato revelado mediante la contemplación de la fe y la investigación teológica no debe alterar la verdad de la fe" *en* CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo de Dios*, Palabra, Madrid [4]2005, 21.
[19] URÍBARRI, Gabino, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, U.P. Comillas – San Pablo, Madrid 2008, 195.
[20] RATZINGER, Joseph, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1997, 40-43.